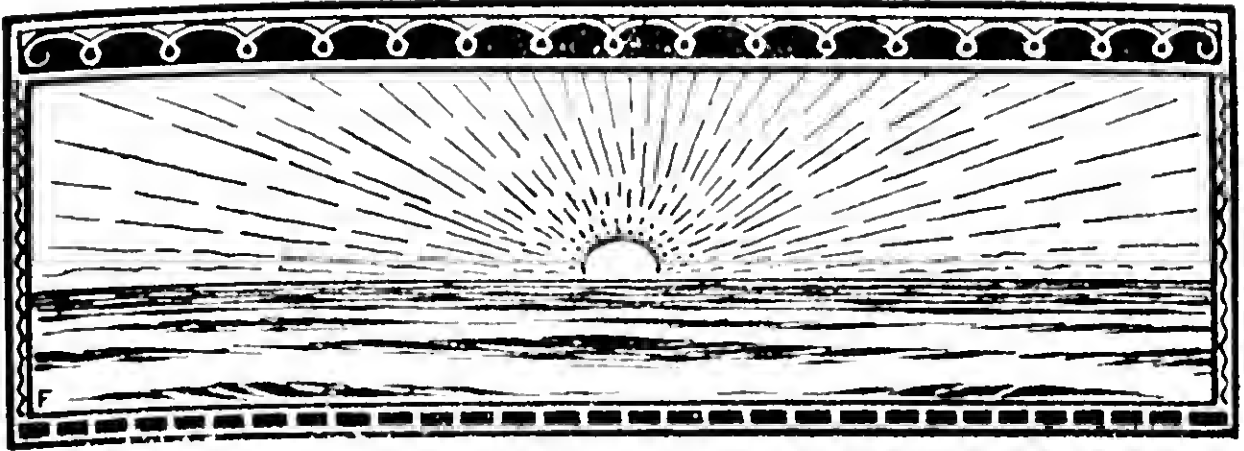




Japanische Buddha-Statue.

(Beilage zu S. 23 der »Buddhistischen Welt«.)



Alle Sünden meiden, die Tugend üben, das eigene Herz läutern:
das ist die Religion der Buddhas. Dhammapada, V. 183.

Die Gründung des Reiches der Gerechtigkeit.

— 6 —

Verehrung dem Erhabenen, Heiligen, vollkommen Erwachten!

So habe ich gehört: Der Erhabene verweilte zu Benares, in der Einsiedelei mit Namen Migadâya. Da nun redete der Erhabene die Gesellschaft der fünf Bhikkhus¹⁾ an und sprach:

„Zwei Extreme gibt es, ihr Bhikkhus, denen der Mensch, welcher die Welt aufgegeben hat, nicht folgen sollte, einerseits die Beschäftigung mit Dingen, deren Anziehungskraft auf den Leidenschaften und besonders auf der Sinnlichkeit beruht, — eine niedrige, heidnische Art, Befriedigung zu suchen, unwürdig, nutzlos und nur für weltlich Gesinnte passend; — andererseits die Ausübung einer selbstquälerischen Askese, welche peinvoll, unwürdig und nutzlos ist.

„Es gibt, ihr Bhikkhus, einen mittleren Pfad, der jene beiden Extreme vermeidet, der von dem Vollendeten²⁾ entdeckt ist, — ein Pfad, welcher die Augen öffnet und Einsicht verleiht, welcher zum Frieden des Gemütes führt, zur höheren Weisheit, zur vollen Erleuchtung, zum Nibbâna.

¹⁾ Bhikkhu, Mönch. Die hier angeredeten Mönche sind jene fünf Mendikanten, welche Gotama begleitet hatten, als er sich vor seiner Erleuchtung den strengsten Bussübungen unterzog.

²⁾ Tathâgata, ein häufig gebrauchtes Epitheton des Buddha. Die eigentliche Bedeutung ist noch nicht ganz klar; ganz allgemein verbreitet ist die Übersetzung »Der Vollendete«.

„Welches ist, ihr Bhikkhus, dieser mittlere Pfad, der jene beiden Extreme vermeidet, der von dem Vollendeten entdeckt ist, — dieser Pfad, welcher die Augen öffnet und Einsicht verleiht, welcher zum Frieden des Gemütes führt, zur höheren Weisheit, zur vollen Erleuchtung, zum Nibbâna?

„Wahrlich, es ist dies der hohe achtfache Pfad; das will sagen: Rechte Ansichten, rechtes Streben, rechte Rede, rechtes Handeln, rechte Lebensführung, rechtes Kämpfen, rechtes Gedenken, rechte Kontemplation.

„Das also, ihr Bhikkhus, ist dieser mittlere Pfad, der jene beiden Extreme vermeidet, der von dem Vollendeten entdeckt ist, — dieser Pfad, welcher die Augen öffnet und Einsicht verleiht, welcher zum Frieden des Gemütes führt, zur höheren Weisheit, zur vollen Erleuchtung, zum Nibbâna.

„Dies nun, ihr Bhikkhus, ist die hohe, das Leiden betreffende Wahrheit:

„Geburt ist mit Leid behaftet, Verfall ist leidvoll, Siechtum ist leidvoll, Tod ist leidvoll. Vereinigung mit Unerfreulichem ist leidvoll, die Trennung von Angenehem ist leidvoll, jedes unbefriedigte Verlangen ist leidvoll. Kurz, die fünf Aggregate¹⁾, welche aus dem Haften²⁾ entspringen, sind leidvoll.

„Das also, ihr Bhikkhus, ist die hohe, das Leiden betreffende Wahrheit.

„Dies nun, ihr Bhikkhus, ist die hohe, den Ursprung des Leidens betreffende Wahrheit:

„Wahrlich, es ist jene Begierde³⁾, welche die Erneuerung des Daseins wirkt, begleitet von sinnlichem Genuss, bald hier, bald dort Befriedigung suchend, — das will sagen die Begierde nach Befriedigung der Leidenschaften, oder die Begierde nach Leben⁴⁾, oder die Begierde nach Macht⁵⁾.

„Das also, ihr Bhikkhus, ist die hohe, den Ursprung des Leidens betreffende Wahrheit.

¹⁾ Die fünf Khandhas, aus denen der Mensch gebildet ist: Leiblichkeit, Gefühl, Vorstellen, Strebungen, Bewusstseins-Aspekte.

²⁾ Upâdâna, das Haften an der Aussenwelt, erzeugt die fünf Khandhas.

³⁾ Tanhá, Durst nach Dasein, Daseins-Drang, der universelle Lebenswille.

⁴⁾ Gier nach individuellem Dasein in einem anderen Leben.

⁵⁾ Gier nach individuellem Dasein in diesem Leben.

„Dies nun, ihr Bhikkhus, ist die hohe, die Vernichtung des Leidens betreffende Wahrheit:

„Wahrlich, es ist die restlose Vernichtung jener Begierde, ihre Beseitigung, die Befreiung von ihr, ihre nicht länger währende Duldung.

„Das also, ihr Bhikkhus, ist die hohe, die Vernichtung des Leidens betreffende Wahrheit.

„Dies nun, ihr Bhikkhus, ist die hohe, den zur Vernichtung des Leidens führenden Weg betreffende Wahrheit:

„Wahrlich, es ist dies der hohe, achtfache Pfad, das will sagen: Rechte Ansichten, rechtes Streben, rechte Rede, rechtes Handeln, rechte Lebensführung, rechtes Kämpfen, rechtes Denken, rechte Kontemplation.

„Das also, ihr Bhikkhus, ist die hohe, den zur Vernichtung des Leidens führenden Weg betreffende Wahrheit.“ —

* * *

Dies ist das Wesen der Lehre des Buddha, dies ist der Dhamma, zu welchem Buddhisten ihre Zuflucht nehmen.

Diese Lehre von den vier hohen Wahrheiten und vom hohen achtfachen Pfade wurde von dem Buddha mit der mächtigen Grösse seiner eindrucksvollen Persönlichkeit gepredigt. Er verwirklichte die Lehre durch seinen Wandel und erläuterte sie durch zahlreiche Gleichnisse. Das Senfkorn seiner erhabenen Religion ist ein starker Baum geworden, unter dessen Zweigen ungezählte Menschenherzen den Frieden gefunden haben. —



Der Anhänger töte nicht, noch veranlasse er, dass irgend ein lebendes Wesen getötet werde, noch billige er die Tötung durch andere. Er versage sich das Verletzen aller Geschöpfe, sowohl derjenigen, welche stark sind, als auch jener, welche sich in der Welt ängstigen.

Dhammika-Sutta.



Wer den Zorn, wenn er in ihm aufsteigt, wie einen schnell dahinrollenden Wagen hemmt, den nenne ich einen Wagenlenker; die anderen halten nur die Zügel in der Hand.

Dhammapada.

Moralität in orientalischer Beleuchtung.

Von Rev. Dr. K. Hori.

In den Worten »Liebe Brüder« kommt die edle Lehre des abendländischen Weisen zum Ausdruck; die preiswürdige Anweisung des orientalischen Lehrers wird zusammengefasst in den Satz: Sei wohlwollend und mitleidsvoll gegenüber allen Menschen ohne Unterschied des Standes, der Nationalität und Rasse. Die Weisen des Morgen- und Abendlandes stimmen überein in ihren Angaben über die Quellen, aus denen die sozialen Tugenden fließen. Natürlich läuft soziale Tugend mit persönlicher Tugend parallel; aber die erstere wird heute mehr beachtet, als die letztere. Wir sehen, dass in den verschiedenen Verwaltungen öffentlicher Organisationen (Dörfer, Städte, Staaten) jeder wirklich gute und tüchtige Bürger seinen eigenen Nutzen und Vorteil mehr oder weniger der Wohlfahrt der Gesellschaft opfert, in welcher er lebt. Alle guten Männer und Frauen sind für die Verbesserung sozialer Zustände eingetreten und haben durch ihre Bemühungen für dieselben eine bessere Lage geschaffen, und ich bin sicher, dass man die letztere immer günstiger gestalten und dem Ideal tatsächlich immer näher bringen kann.

Es gibt viele Menschen, die in der Gesellschaft wegen ihrer Opferfreudigkeit geachtet werden insofern, als sie sich stark an sozialen Bestrebungen beteiligen; und doch haben dieselben Menschen im Geheimen furchtbare Sünden begangen. Andererseits werden viele Individuen, welche hinsichtlich ihrer persönlichen Tugenden untadelhaft dastehen, von der Gesellschaft unbeachtet gelassen, ja oft geradezu verachtet, weil sie unfähig sind, soziale Bestrebungen zu leiten. Diese seltsame Erscheinung kann man gleicherweise in Asien, Europa und Amerika beobachten. Wenn diese Ungerechtigkeiten, anstatt abgeschafft, geduldet werden, dann werden jene geschickt maskierten, innerlich verdorbenen Menschen fortfahren, angesehenen Stellungen in der betreffenden Gesellschaft zu bekleiden

welche sie dementsprechend schädigen müssen. Sie gleichen geprägten Münzen. Ihr Aussehen mag uns für eine Zeit blenden, aber die Stunde wird früher oder später kommen, da ihre Niedrigkeit offenbar wird. Wenn dann die Öffentlichkeit dem Ruchlosen die Maske herunterreisst, wird er bereits Niedergang, Verwüstung und Schande in geweihte Kreise gebracht haben.

Um dieser Art gesellschaftlicher Korruption durch ruchlose, falsche Führer vorzubeugen, müssen wir die leitenden Männer nicht nur nach ihrer äusseren Befähigung, sondern in erster Linie nach ihren persönlichen Tugenden auserwählen.

Die Gesellschaft ist ein Aggregat, das sich aus Tausenden von Individuen zusammensetzt, und der Wille der Gesellschaft muss sich auf den Willen eines jeden Individuums gründen. Wenn wir wünschen, dass die Gesellschaft moralisch vollkommen sei, muss zunächst das moralische Wollen eines jeden Individuums gestärkt und geläutert werden.

Ein klassischer orientalischer Text sagt: „Ein reines Herz schafft einen untadelhaften Geist. Ein untadelhafter Geist schafft eine gute Persönlichkeit. Eine gute Persönlichkeit wirkt ein glückliches Haus. Das glückliche Haus ist der Grundstein einer angenehmen Stadt. Eine angenehme Stadt lässt einen friedlichen Distrikt oder Staat erstehen.“

Es kann ein Mensch Liebe mit den Lippen sprechen und Mitleid mit der Feder schreiben, aber wir sollten niemals einen Menschen nur nach dem auswählen, was von seinen Lippen fließt. Die glänzende Diktion eines Redners kann seine Fehler verdecken, und die schönen Aufsätze eines Schreibers können die Verderbtheit seines Herzens verhüllen. Eine ergreifende Rede ist nur dann etwas wert, wenn sie aus einem aufrichtigen Herzen kommt. Tausend brillante Aufsätze taugen nichts, wenn die Beweggründe des Schreibers nicht rein sind. Zu öffentlichen Beamten und Gesetzgebern sollten Männer von aufrichtigem Wollen und gutem Charakter ausersehen werden — Männer, welche die geistige Wohlfahrt der Gesellschaft und der Menschheit fördern werden.

Der menschliche Geist gleicht — im Bilde gesprochen — dem hellen Lichtschein eines Leuchtturmes an der Küste. Der Schein mag manchen Schiffen in weiter Ferne auf hoher See

ein guter Führer sein, aber am Fusse des Leuchtturmes herrscht absolute Finsternis. Nach dieser Analogie ist es leicht, andere zu kritisieren, während Dunkelheit die eigene Seele umgibt. Wenn wir in unser inneres Heim den lichten Schimmer giessen wollen, sollten wir nach den Lehren der grössten Weisen mit uns selbst zu Rate gehen, streng gegen uns sein, uns selbst veredeln und läutern.

Verschiedene Weise des Westens haben als Massstab für die Tugend die goldene Mittelstrasse empfohlen. Der grösste orientalische Meister lehrte seine Jünger ebenfalls den »mittleren Pfad« oder die in der Mitte liegende Art, ein tugendhaftes Leben zu führen. Derselbe zerfällt in acht Prinzipien oder Teile und wird deshalb der »erhabene achtfache Pfad« genannt.

Die erste Stufe des erhabenen achtfachen Pfades ist rechte Einsicht.

Wir müssen zunächst den wahren Charakter alles Lebens in der Welt begreifen lernen. Drei Arten des Leidens — Altern, Verfall, Sterben — sind allen Kreaturen beschieden. Was in der Welt geboren wird, kann nicht über die Grenze hinaus, welche diese drei Leiden ziehen.

Es kann sich ein Mensch eine Weile damit begnügen, dass er nicht auf das Leid seiner Mitmenschen achtet, und dass er sich hinsichtlich seiner eigenen Zukunft in lieblichen Träumen wiegt. Aber diese Selbst-Beruhigung entsteht aus der Unwissenheit. Aber ist Unwissenheit nicht an und für sich ein Leiden?! Fast alle Religionen, alte wie neue, östliche und westliche, sind auf die Idee des Leidens oder Übels in der Welt gegründet. Ohne diese Leid-Idee würden alle Weltreligionen ihre Existenz eingebüsst haben. — Sodann müssen wir die Vergänglichkeit alles Lebens verstehen. Jedes Ding in der Welt ist mit dem Vergänglichkeitsprinzip behaftet. Menschen, Tiere, Pflanzen und Mineralien müssen, nachdem sie einmal ins Dasein eingetreten sind, früher oder später verfallen und sich auflösen; diese Tatsache begreifen, heisst das Vergänglichkeits-Prinzip verstehen. — Ferner müssen wir Einsicht gewinnen in das Nicht-Selbst-Prinzip, d. h. in das Nicht-Vorhandensein eines unsterblichen getrennten Selbstes. Dies ist für westliche Geister sehr schwer zu

begreifen, denn ihre Art zu denken ist verschieden von der des Orients. Wir pflegen zu sagen „ich bin“, „mein Eigentum“ usw. Diese Ich-heit, dieses Selbst ist nicht unsterblich, sondern wird nur irrtümlicherweise als unsterblich vorgestellt. Alle Leidenschaften, aller Hader, alle Unruhe entspringen aus dieser Selbst-heit. In Wahrheit gibt es kein egoistisches Ich-Selbst. Wenn wir so ein richtiges Verständnis für die Prinzipien des Leidens, der Vergänglichkeit und des Nicht-Selbst gewonnen haben, dann erreichen wir die rechte Einsicht, die erste Stufe des Pfades.

Die zweite Stufe des erhabenen Pfades heisst rechte Endzwecke. Wenn wir ein Wesen leiden sehen, fühlen wir mitleidvoll Erbarmen und entschliessen uns, unser Übelwollen aufzugeben und dem Leidenden Hilfe zu bringen. Wenn das Motiv unserer Betätigung rein und aufrichtig ist, dann haben wir rechte Endzwecke, die zweite Stufe des Pfades.

Die dritte Stufe des achtfachen Pfades ist rechte Rede. Wenn die Motive, die einen Menschen bestimmen, gut und rein sind, dann wird er die Wahrheit nicht verbergen, wird keine Geheintuerei lieben, noch unfreundlich und barsch zu den Menschen sprechen, sondern seine Worte werden stets wahr, mild, fein und anständig sein. Wer Liebe und Mitleid in seinem Sprechen zum Ausdruck bringt, von dem sagt man, er habe die dritte Stufe des Pfades beschritten, rechte Rede.

Die vierte Stufe des achtfachen Pfades bilden rechte Handlungen. Durch die Einsicht in das Leiden des Lebens und durch die Entfaltung von Liebe und Mitleid wird jeder Akt unseres Betragens sicher von Sympathie erfüllt und von Erbarmen durchweht sein. Dieser erhabene Zustand im Menschen bedeutet rechte Handlungen, die vierte Stufe des Pfades.

Die fünfte Stufe des achtfachen Pfades ist rechte Art der Lebensführung. Gewöhnt an rechtes Handeln wird natürlich das Leben immer reiner und lichter, und dann werden alle einzelnen Phasen des täglichen Lebens beim Essen, Gehen oder Schlafen selbstverständlich mit den höchsten Naturgesetzen harmonieren. Wir erheben uns über alle Bedingungen, welche Leid oder Kummer nach sich ziehen und führen ein solches Leben, wel-

ches geistigen Frieden und Heiterkeit des Gemütes schafft. Dieser Zustand ist die rechte Art der Lebensführung, die fünfte Stufe des Pfades.

Die sechste Stufe des achtfachen Pfades ist rechte Energie. Wenn der Mensch auf diese Weise lebt und an sich arbeitet, wird er sein Gemüt bemeistern und die Fähigkeit erlangen, seine Energie in einer ausserordentlich starken Willenskraft zu offenbaren. Das heisst rechte Energie, die sechste Stufe des Pfades.

Die siebente Stufe des achtfachen Pfades ist rechte Geistesfülle (Gemütstiefe, Geisteskraft). Der Mensch, der auf der sechsten Stufe rechte Energie erworben hat, wird nun lernen, alle seine Gedanken zu sammeln und nach Belieben auf einen bestimmten Gegenstand zu richten, wobei er sich in seinem Geiste nur heilige Dinge vergegenwärtigt. Das bedeutet rechte Geistesfülle, die siebente Stufe des Pfades.

Die achte Stufe des achtfachen Pfades ist der rechte Zustand eines reinen Gemütes. Durch diese heilige transzendente Fähigkeit können wir dauernd heilige Dinge in uns gegenwärtig erhalten, und das Gemüt ist ganz erfüllt von seligem Frieden; dies ist der rechte Zustand eines reinen Gemütes, die letzte Stufe des Pfades. Dieser Zustand im Menschen ist ein Zustand vollkommener Moralität; er verwirklicht in der betreffenden Person das höchste moralische Ideal. Ein solcher Mensch ist natürlich untadelhaft in seiner persönlichen Tugend und erfüllt genau seine heilige Pflicht der Gesellschaft gegenüber; sein moralischer Einfluss wird heilsam auf seine Familie und seine Mitmenschen einwirken, so dass er und viele andere auf Grund seines guten Wirkens den Segen des Friedens geniessen können.

Ich schliesse diese Zeilen mit den schönen Worten des Dichters der »Leuchte Asiens«:

Gebunden hält
Des Menschen Herz, der Völker Denken das
Gesetz, der Herr der Welt.

Unsichtbar hilft es euch mit treuer Hand,
Hört ihr's gleich nicht, doch spricht's im Sturm euch an;
Der Mensch hat Lieb' und Mitleid, weil im Kampf
Das Chaos Form gewann.

Verachtet ist's von keinem; denn wer es
Bekämpft, verliert; und wer ihm dient, gewinnt;
Verborgne Guttat lohnt's mit Ruh' und Glück,
Mit Qual verborgne Sünd'.

Es sieht allüberall und merket wohl,
Tu' recht, und es belohnt; tu' Unrecht, dann
Musst du die Schuld bezahlen, ob auch lang'
Der Dharmia zögern kann.

Nicht Zorn, noch Gnade kennt's; es misst sein Mass
Untrüglich, fehlerlos ist seine Wag';
Zeit gilt ihm nichts: es richtet morgen wohl,
Vielleicht nach manehem Tag.

Des Mörders Dolch kehrt's gegen ihn allein,
Wer richtet falsch, verliert das Heil im Leben,
Den Lügner straft die Lüge selbst, der Dieb
Raubt nur, zurückzugeben.

Dies das Gesetz; es wirkt Gerechtigkeit,
Niemand entgeht ihm, keiner hemmt's zuletzt;
Sein Urgrund ist die Liebe, und sein Ziel
Fried' und Vollendung. Ihm gehorehet jetzt!



Habe Erbarmen und Mitleid mit allen Wesen, welche leben.
Brahmajāla-Sutta.



Wohllollen gegen alle Wesen ist die wahre Religion.
Buddhacarita.



Ernste Gesinnung führt zur Todlosigkeit, Leichtsinn zum
Pfad des Sterbens. Die im Ernste verharren, sterben nicht,
aber die Leichtfertigen sind bereits [hier] den Toten gleich.
Dhammapada.



Pflege das Mitleid!
Visuddhī-Magga.



Die Akte religiöser Betätigung bestehen in Wohllollen,
Liebe, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Edelmut und Güte.
Asoka-Inschrift.

🌀 Nibbâna. 🌀

Von Bhikkhu Ânanda Maitriya.

Es gibt, ihr Jünger, ein Reich, wo weder Erde noch Wasser, weder Feuer noch Luft vorhanden ist; es ist dort weder der unermessliche Äther noch die gleichzeitige Existenz von Bewusstsein und Nicht-Bewusstsein, weder diese Welt noch eine andere Welt, weder Sonne, noch Mond. Dies, ihr Jünger, erkläre ich euch als weder ein Werden, noch ein Vergehen, weder Leben, noch Sterben, noch Geboren-werden, unräumlich, unveränderlich, ursachlos: Das ist das Ende des Leidens. Udâna.

Vielleicht kein einziges Kapitel in unserer buddhistischen Religion ist so viel umstritten und so häufig missverstanden worden, als der Gegenstand, den die eben citierte Stelle aus dem Udâna behandelt. Ganze Bände gelehrter Abhandlungen sind über dieses Gebiet geschrieben worden, und die gezogenen Schlussfolgerungen sind natürlich so verschiedenartig, wie die Glaubensrichtung und der geistige Standpunkt des jeweiligen Verfassers. Die Frage selbst ist so alt wie unsere heiligen Lehren: „Nibbâna, Nibbâna, so sagt man, Freund Sâriputta, was aber, Freund, ist denn dieses Nibbâna?“¹⁾ So fragte vor fünf und zwanzig Jahrhunderten an den Ufern des Ganges ein brahmanischer Asket; dieselbe Frage wurde im zweiten Jahrhundert v. Chr. von Milinda wiederholt, und sie findet seit jener Zeit ihr Echo im Geiste eines jeden Denkers und buddhistischen Schriftstellers. Von Tokyo bis zum modernen Babel, von der kalten Hochebene des geheimnisvollen Tibet bis zu den Duft-durchwürzten Palmen-Hainen Ceylons ist die Antwort auf diese Frage von jedem ernstesten Forscher und Anhänger des Buddhismus gesucht worden; ihre Aufhellung ist das Lebenswerk grosser Gelehrter gewesen, deren selbstlose Arbeiten der westlichen Welt den Schatz des hochvortrefflichen Gesetzes enthüllt haben, und die Verwirklichung der Antwort

¹⁾ Samyutta-Nikâya.

auf diese Frage ist heute die Hoffnung und das Ziel von fünfhundert Millionen unserer Religionsgenossen.

Der Grund hierfür ist nicht fern zu suchen; denn dieses Nibbâna ist das Ziel unserer Religion, es ist der Schlussstein dieses ganzen, grossen, wunderbaren, aus Philosophie und Ethik bestehenden Tempels, den wir mit dem Namen Buddhismus bezeichnen; das Gedenken an Nibbânas todlose Ruhe ist der Trost unseres Lebens, und seine Erreichung die Hoffnung aller unserer Herzen. In der Tat: Der Buddhismus beruht auf der Gewissheit dieses Nibbâna, und der Grad der Genauigkeit, mit der wir die grösste Weltreligion würdigen, muss entschieden taxiert werden nach dem klaren, geistigen Verständnis, das wir dem Nibbâna-Begriff entgegenbringen. Denn wenn wir selbst nicht eine wenigstens annähernd klare Idee in unserem Geiste über das Endziel unserer Religion gewonnen haben, verdienen wir den Tadel, welcher im Tevijja-Sutta¹⁾ dem unpraktischen jungen Mann erteilt wird: „Aber dann, bester Freund, baust du ja eine Treppe, die zu irgend einem Etwas führen soll, das du für ein Wohnhaus hältst, das du aber gegenwärtig weder kennst, noch jemals gesehen hast.“ Anderserseits ist natürlich die erste Frage, die sich im Geiste eines Aussenstehenden regt, folgende: Welches ist der Zweck und das Ziel dieser Religions-Philosophie, welches ist das Endziel, zu dem alle jene in den buddhistischen Werken beschriebenen praktischen Übungen führen? Ich habe gerade dieses schwierigste aller Probleme im Buddhismus zum Gegenstande dieses Essays gemacht; wenn einmal Zweck und Ziel unserer Religion begriffen ist, dann treten die übrigen Teile des Buddhismus, Praxis und Philosophie in gleicher Weise, an ihre natürliche Stelle als die Mittel, die der Erreichung des Nibbâna als dem Endzweck dienen. Ich bin mir dabei der mannigfachen Schwierigkeiten dieses Gegenstandes sehr wohl bewusst, und ich muss den Leser um Nachsicht bitten wegen der unzureichenden Darlegung eines Ideales, welches das Leben von ungezählten Millionen durchgeistigt hat, und ich hoffe, dieser Versuch wird wohlwollend aufgenommen werden, und

¹⁾ Siehe Dr. Rhys Davids' Übersetzung in den »Sacred Books of the East«, Vol. XI, S. 177.

man wird mich entschuldigen, wenn ich „dorthin entteile, einzutreten selbst Götter sich scheuen.“ —

Bevor wir weitergehen, scheint mir noch ein Punkt eine besondere Betrachtung zu erheischen, nämlich das Wort »Nibbâna« selbst. Es ist bei der Behandlung dieses Begriff die Gewohnheit geworden, die sanskritisierte Form »Nirvâna« zu gebrauchen, eine Gewohnheit, gegen welche die Buddhisten eigentlich protestieren sollten; einmal deshalb, weil der Buddha eben den Nibbâna-Begriff erklärt und es untersagt hat, Ausdrücke in seiner Lehre in das Sanskrit zu übersetzen,¹⁾ und sodann, weil wir, wenn wir Nirvâna sagen, in manchen Fällen die Vorstellung vom Nirvâna der Hindu-Philosophie wecken, d. h. vom Aufgehen in Brahman, welches erst im vierten Arûpa-Vimokkha und vom Nibbâna sehr verschieden ist. Da wir nun in unserer Sprache kein Wort haben, welches die hier in Rede stehende Idee vollständig ausdrückt, und deshalb notgedrungen ein Fremdwort gebrauchen müssen, erscheint es mir besser, unser eigenes Äquivalent im Pâli zu verwenden, jener Sprache, der unser Meister sich bediente, Zuflucht zu einem leicht misszuverstehenden Worte aus einer Sprache zu nehmen, welche der Buddha absichtlich vermeiden hat.

Abgesehen von dieser nur das Wort betreffenden Unaufrichtigkeit findet man sehr häufig in den früheren Schriften des Buddhismus einen Irrtum, der auch heute noch angetroffen wird, und gegen den nicht eindringlich genug protestiert werden kann. Es ist dies jene irrige Ansicht, — die meines Wissens zuerst von Burnouf aufgestellt wurde, und die in den Tagen der buddhologischen Forschung ganz natürlich war, dass es drei Arten Nibbâna gebe: das eigentliche Nibbâna, Parinibbâna und Mahâparinibbâna. Das ist von Childers Rhys Davids²⁾ als ein gänzlich Missverständnis nachgewiesen worden. In den Texten wird teils das Wort »nibbuta«

¹⁾ Cullavagga, V, 33, 1; übersetzt in »Sacred Books of the East«, Vol. XX, S. 150, 151 und Dr. Rhys Davids' Anmerkung dazu.

²⁾ Vergl. Childers' Dictionary of the Pâli Language s. v. N, S. 268, und Dr. Rhys Davids' Einleitung zum Mahâparinibbâna-Sutta, Sacred Books of the East, Vol. XI, S. XXXII.

teils »parinibbuto« gebraucht für die Erreichung des Anupâdisesa Nibbâna seitens eines Arahâ¹⁾, das will sagen, für das Abieben des letzteren, und diese beiden Ausdrücke wechseln mit einander ab; während in dem Worte »Mahâparinibbâna« — das bedeutet die Erreichung von Anupâdisesa Nibbâna seitens des Buddha, also das Abieben des Buddha — das Präfix »Mahâ« (gross) nur ein ehrfurchtsvoller Ausdruck ist und keineswegs eine höhere Art oder einen höheren Zustand von Nibbâna in sich schliesst, ebenso wie etwa der Ausdruck »das grosse Abscheiden« nur die Person betrifft, von der dieses Wort gebraucht wird. Nun werden im Kanon allerdings zwei verschiedene Adjektive verwandt, um Nibbâna zu charakterisieren: 1. Sa-upâdisesa, d. h. mit einem Überbleibsel, mit einer Basis, mit einem Substrat versehen; dies wird gebraucht, wenn ein Arahâ oder Buddha in diesem Leben Nibbâna erlangt resp. erlangt hat; obwohl in diesem Falle Nibbâna erreicht ist, bleibt doch der Körper nebst anderen Khandhas²⁾ als ein Verbindungsglied mit dieser Welt zurück. 2. An-upâdisesa, d. h. ohne eine Basis. Dies letztere wird gebraucht für Nibbâna selbst, d. h. für den Zustand eines Arahâ oder Buddha nach dem Sterben seines Körpers. Diese beiden Worte wollen also nicht etwa sagen, dass es zwei Arten Nibbâna gebe, sondern sie beziehen sich nur auf den Zustand des Arahâ oder Buddha vor bez. nach seinem Abieben. Das Nibbâna-Prinzip ist nur eins — unendlich, unveränderlich, real: Es ist das Ende aller Dinge; wie könnte da noch etwas jenseits seiner vorhanden sein? Der einzige Unterschied ist der: Für den noch in seinem Körper Befindlichen, wenn er Nibbâna erlangt hat, wird das Wort Sa-upâdisesa (eine Basis habend) gebraucht; dagegen sagen wir von dem Erlösten, wenn sein Körper tot ist, Anupâdisesa Nibbâna, d. h. Nibbâna ohne eine Basis.

Childers vermutele allerdings³⁾, dass durch diese Worte zwei verschiedene Dinge ausgedrückt, und dass zwei Arten

¹⁾ Arahâ wird der Jünger genannt, der die vierte Etappe des Pfades erreicht hat; derselbe geht seiner endgültigen Erlösung entgegen.

²⁾ Siehe weiter unten.

³⁾ Pâli-Dictionary s. v. Nibbâna.

Nibbâna unterschieden würden: einmal der Zustand der Arahâtschaft und sodann absolute Vernichtung; er versuchte zu zeigen, dass einige mit Nibbâna synonyme Ausdrücke für das eine Nibbâna gebraucht würden, und einige für das andere Nibbâna. Diese Vermutung ist indessen als irrig nachgewiesen worden, und die Untersuchungen späterer Gelehrter haben deutlich gezeigt, dass alle mit Nibbâna synonymen Ausdrücke gleicherweise für beide Aspekte gebraucht werden können, während andere Texte — die Childers nicht herangezogen hat oder übersehen haben muss, ausdrücklich leugnen, dass Anupâdisesa Nibbâna (das post mortem-Nibbâna) Vernichtung sei.¹⁾

Hier ist nun eins klar: Wenn wir eine einigermaßen richtige Auffassung des Nibbâna-Begriffes bekommen wollen, so müssen wir uns auf den geistigen Standpunkt des Buddhisten stellen; denn solange wir den Versuch machen, die Idee von einem anderen Standpunkte aus zu analysieren, werden wir in immer grössere Konfusion geraten, und alle unsere Bemühungen müssen notwendigerweise fehlschlagen. Solche Versuche können verglichen werden mit der Bemühung, die moderne Kopernikanische Astronomie mit Hilfe des Ptolemäischen Systems zu begreifen, nach dessen Lehren die Erde der Mittelpunkt des Universums ist, während Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne in mannigfachen Bahnen um die Erde kreisen und dazu bestimmt sein solien, der letzteren zu „dienen“ und den Menschen zum Wohle und zur Freude zu geredien. Zwischen den in der neueren Zeit aufgekommenen metaphysischen und ontologischen Theorien des Westens und der ptolemäischen Hypothese von der geozentrischen Welt besteht tatsächlich eine höchst beachtenswerte Analogie; denn wie die Ptolemäisten den Erdmittelpunkt für den Zentralpunkt des gesamten Universums hielten, und wie alle ihre Schlussfolgerungen über die Bewegung der Himmelskörper auf Grund dieser irrigen Ansicht falsch waren, so gelangten die früheren ontologischen Systeme des Occidents von Cartesius an aufwärts zu einer unrichtigen Schlussfolgerung über die Natur des Seins,

¹⁾ Vergl. Brahmajâla-Sutta, Sacred Books of the Buddhists, Vol. II, Dialogue I, S. 46 ff.

weil sie irrtümlicherweise das geistige Universum um ein imaginäres Wesen gruppierten, das sie als ein im Menschen wohnendes abgesondertes Etwas sich vorstellten, und das sie als das Ego oder die unsterbliche Seele des Menschen bezeichneten. Die Analogie kann aber noch weiter durchgeführt werden; denn gerade so wie die Anhänger des alten geozentrischen Systems die Lehren des Kopernikus für offenbar absurd hielten, indem sie sich darauf beriefen, dass man die Bewegung der Sonne um die Erde doch wahrnehme, so gründen die modernen Verteidiger der Ego-zentrischen Systeme ihre Abweisung des non-ego-zentrischen Buddhismus und der späteren occidentalen Ontologien auf die Wahrnehmung, dass alle geistigen Phänomene sich drehen und zentralisiert sind um ein statisches, unveränderliches Selbst oder Ego in uns, einen Wahrnehmer aller Empfindungen, einen Gestalter aller Willensregungen, einen Wissener aller Gedanken und Handlungen, eine getrennte, geistige oder seelische Wesenheit, die sie sich als verschieden und unabhängig von den Sinnesorganen und Seelenvermögen vorstellen. Und weiter: Die Ptolemäisten wähten damals, als das kopernikanische System zuerst aufkam, dasselbe müsste alle wahre Religion und Moralität vernichten, weil es das Weltzentrum nicht in die von ihnen so hochgeschätzte Erde verlegt, weil es leugnet, dass die Welt zum Dienste der Menschen geschaffen sei. Genau ebenso nun meinen auch heute diejenigen, die an ein unsterbliches, getrenntes Seelenwesen im Menschen glauben, die buddhistische Theorie sei verderblich und unsittlich, weil dieselbe diesen von ihnen so sorgsam gehegten Wahn eines wechsellosen, abgesonderten, unsterblichen Egos im Menschen verneint; diese Leute ziehen den Schluss, dass, wenn kein unwandelbares, für sich allein bestehendes Seelen-Substratum existiere, dann auch keine Hoffnung mehr für uns vorhanden sei, dass vielmehr das Ende aller Religion und alles Lebens vor der Tür stehe.

Aber die Erkenntnis wächst. Heute will der abendländische Geist nicht länger mehr daran glauben, dass es für die Religion — in einem mehr tiefen, wahren Sinne — verhängnisvoll sei, wenn wir lernen, dass diese Erde, auf welcher wir leben, nur ein Tropfen im Ozean der Unendlichkeit ist; kein vernünft-

tiger Mensch hält heute diese Lehre für so verderblich, dass nur der Galgen und die Folter als Hilfsmittel gegen dieselbe angerufen werden müssten. Vielmehr hat diese Idee so sehr dazu beigetragen, die kleinliche Eitelkeit des Menschen zu dämpfen, dass in unserer Zeit die Anwendung von Rad und Folter unmöglich geworden ist: Der Mensch ist in geistlicher Hinsicht unendlich gewachsen entsprechend seiner zunehmenden Erkenntnis des Weltprozesses. (Fortsetzung folgt.)



Die Grundideen des Buddhismus.

Von Dr. Paul Carus.

Einleitung.

Der Buddhismus wird sehr häufig charakterisiert als eine Religion ohne den Glauben an Gott und an die menschliche Seele, ohne die Hoffnung auf eine zukünftige Existenz, als eine pessimistische, trostlose Religion, die auf das Leben nur als auf ein Leidensmeer blickt, die in ihren ethischen Forderungen quietistisch ist und als einzigen Trost den Ausblick gewährt, endlich einmal im absoluten Nichts zu verlöschen. Nun ist es richtig, dass die Buddhisten mit Ausnahme einiger häretischer Schulen nicht an einen persönlichen Gott glauben; Indessen gibt es viele gläubige Christen, welche in dem theistischen Dogma nur den symbolischen Ausdruck einer tieferen Wahrheit erblicken, und andererseits glauben die Buddhisten¹⁾ nicht nur an den Sambhoga-Kâya, welcher als ein Äquivalent der christlichen Gottesidee bezeichnet werden muss, sondern auch an die Trinität Sambhoga-Kâya, Nirmâna-Kâya und Dharma-Kâya²⁾, welche eine ausserordentliche Ähnlichkeit mit der christlichen Idee vom Vater, Sohn und Heiligen Geist hat. Ferner ist es eine unleugbare Tatsache, dass die Buddhisten nicht an ein getrenntes Seelenwesen (Âtman) glauben, wie es die brah-

¹⁾ Allerdings nur die Anhänger des (nördlichen) Mahâyana-Buddhismus.

²⁾ Näheres hierüber in einem späteren Aufsätze von Dr. Paul Carus über »Buddhismus und Christentum«.

manischen Philosophen lehren, aber sie leugnen durchaus nicht die Existenz des Geistes und die Fortsetzung des geistigen Daseins des Menschen nach dem Tode. Aber die in der abendländischen Denkweise geschulten Menschen sind so sehr in ihrer eigenen Ausdruckswise befangen, dass orientalische Denker, wenn sie Ausdrücke gebrauchen, welche die allegorische Bezeichnung der christlichen Denkweise verneint, für Negativisten angesehen werden. Ja, sogar solche Abendländer, welche aufgehört haben, Anhänger des Christentums zu sein, sehen häufig den positiven Aspekt der buddhistischen Weltanschauung nicht, und wir müssen immer und immer wieder den alten Refrain hören: Wenn die Lehre des Buddha nicht Nihilismus ist, so läuft sie dennoch in praxi auf Nihilismus hinaus.

Benfey sagt in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Pañca-Tantra:

„Die hohe Blüte des indischen Geisteslebens (gleichviel ob sie in brahmanischen oder buddhistischen Werken zum Ausdruck gelangte) ging im wesentlichen aus dem Buddhismus hervor und ist gleichzeitig mit der Epoche, in welcher der Buddhismus florierte; das will sagen, vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis zum 6. Jahrhundert n. Chr. Wenn wir das von dem Buddhismus in seinen frühesten Tagen an vertretene Prinzip betrachten, „dass nur die Lehre wahr ist, welche der gesunden Vernunft nicht zuwiderläuft“, so müssen wir ganz gewiss zugeben, dass damit die Selbständigkeit der menschlichen Vernunft tatsächlich anerkannt war; die Gesamtheit der Beziehungen zwischen dem Reich des Erkennbaren und Nicht-Erkennbaren war ihrer Kontrolle unterworfen, und ungeachtet der Tatsache, dass die tätigen Kräfte der Vernunft, an welche so in letzter Linie appelliert wurde, in der Tat noch nicht gesundet waren, so war dennoch der Ausweg gewiesen, auf welchem die Vernunft unter günstigeren Umständen damit beginnen konnte, sich von den ihr anhaftenden Schiacken zu läutern. Wir lernen bereits in den philosophischen Untersuchungen des Buddhismus die Arbeiten schätzen, die, obgleich zum Teil spitzfindig, dennoch nach Vollkommenheit streben und wegen ihres Forschungs-Ernstes die höchste Beachtung verdienen. Aus dem Tone, der in unserem Werke vorherrscht, und mehr noch aus dem wahrscheinlichen buddhistischen Ursprunge jener anderen indischen Geschichtsbücher, die uns bis jetzt bekannt geworden sind, ist Hand in Hand mit dem buddhistischen Ernst der heitere Scherz klar ersichtlich, und sogar frivoie Dichtung und Unterhaltung hat den Frohsinn des Lebens bewahrt.“

Diese Schilderung zeihnet den Buddhismus keineswegs in einem düsteren Kolorit; sie ist sehr verschieden von den

Vorstellungen, welche sich gewöhnlich die Leute von demselben machen.

Trotz mancher Überschwänglichkeiten innerhalb des modernen Buddhismus sind seine Kräfte und Fähigkeiten noch gross genug, hauptsächlich deshalb, weil er seinen Anhängern einschärft, die Kraft ihrer Vernunft frei zu gebrauchen. Unter allen religiösen Menschen sind die Buddhisten mehr als andere zu gleicher Zeit voll religiösen Eifers und auch gegen ein Überzeugt-werden nicht verschlossen.

Wir lesen in M. Hucs »Travels in Tartary, Thibet and China« (Reisen in der Tartarei, Tibet und China, II, S. 189), dass der Herrscher von Lhassa den französischen Missionaren gegenüber unaufhörlich wiederholte:

„Ihre Religion ist der unsrigen gleich, die Wahrheiten sind dieselben, wir unterscheiden uns nur in der Erklärung. Inmitten alles dessen, was Sie in der Tartarei und in Tibet gesehen und gehört haben, müssen Sie manches gefunden haben, das nicht gebilligt werden kann; Indessen dürfen Sie nicht vergessen, dass manche der von Ihnen beobachteten Irrtümer und Formen des Aberglaubens von unwissenden Lamas eingeführt sind, dagegen von gebildeten und einsichtigen Buddhisten verworfen werden“. Er gab zwischen ihm und uns nur zwei Verschiedenheiten (Im Glauben) zu: den Ursprung der Welt und die Wiedergeburt betreffend. „Lassen Sie uns zusammen beide Punkte prüfen“, fuhr er fort, „mit Aufrichtigkeit und Sorgfalt; wenn Ihre Ansicht die bessere ist, wollen wir sie annehmen; wie könnten wir Ihnen dies abschlagen? Wenn aber anderenfalls unsere Ansicht die bessere ist, so zweifle ich nicht, dass Sie ebenso vernünftig sein und dieselbe annehmen werden“.

Nun ist es merkwürdig, dass in jenen zwei Punkten, welche (nach der Ansicht des Gross-Lamas) die hauptsächlichsten Unterscheidungen zwischen Buddhismus und Christentum ausmachen, nämlich Schöpfung einerseits und Natur der Seele andererseits, die moderne Wissenschaft, wie sie vorwiegend von Gelehrten repräsentiert wird, die eine christliche Erziehung genossen haben und innerhalb einer zweitausendjährigen christlichen Überlieferung leben, zweifellos auf seiten des Buddhismus steht. Unter unseren Gelehrten wird schwer einer zu finden sein, welcher gewillt wäre, eine Schöpfung aus Nichts anzunehmen, und in den Reihen unserer hervorragenden Psychologen werden nur wenige der dualistischen Anschauung über die Seele zustimmen, welche die Existenz

eines psychischen Agens hinter den Tatsachen des Seelenlebens behauptet. Nichtsdestoweniger wurzelt unsere populäre Vorstellung von einem Gott-Schöpfer und von einer für sich bestehenden, getrennten Ich-Seele so tief in dem Gemüt unserer Volksgenossen, dass sie von den letzteren als die unbedingte Grundlage aller Religion betrachtet wird.

Wir beabsichtigen, hier in kurzem die fundamentalen Ideen des Buddhismus zu untersuchen, und hoffen den Nachweis zu liefern, dass, obwohl seine Lehren von der Seele und von Nirvāna dem abendländischen Geiste als gleichbedeutend mit Nihilismus erscheinen mögen, dieselben sicher nicht Nihilismus sind, wenn wir uns die Mühe nehmen, sie vom buddhistischen Standpunkte aus zu betrachten. Und weit entfernt davon, pessimistisch im Sinne des Abendlandes zu sein, besitzt der Buddhist eine heitere Gemütsverfassung, welche ihn in dieser Welt der Trübsal über Schmerz und Leiden emporhebt.

Karman.

Die Seele wurde von den brahmanischen Philosophen identifiziert mit dem »Ātman«, dem »Selbst«, dem »Ego« oder Ego-Bewusstsein, d. h. sie hielten dafür, dass im Menschen ein Etwas vorhanden sei, welches sagt: »Ich«. Dieser Ātman wurde gedacht als eine metaphysische Wesenheit hinter den Empfindungen, Gedanken und anderen Tätigkeitsformen des Menschen. Nicht das Auge sieht, — sagten sie, — sondern der Seher im Auge; nicht das Ohr hört, sondern der Hörer im Ohr; nicht die Zunge schmeckt, sondern der Schmecker in der Zunge; nicht die Nase riecht, sondern der Riecher in der Nase; nicht der Geist denkt, sondern der Denker im Geiste; nicht die Füße gehen, noch sind die Hände tätig, sondern der Täter in den Füßen und Händen. Dieses mysteriöse Wesen im Menschen, welches da sagt: „Ich bin diese Person, ich besitze Augen, Ohren, Nase, Zunge, Hände und Füße, ich sehe, höre, rieche, schmecke, fühle die Berührung von Körpern, gehe und handle,“ soll das Agens der Tätigkeit des Menschen sein. Dieses »Ich« oder »Ego« der Seele, dieses Agens menschlicher Tätigkeit ist der »Ātman« oder das »Selbst« (In der

brahmanischen Philosophie), und insofern das Dasein dieses Âtman von Buddha geleugnet wird, lehrt der Buddhismus, dass keine Seele (d. h. kein getrenntes, mit dem Ich-Bewusstsein begabtes Seelen-Substrat) existiert.

Wenn die Buddhisten von der Seele sprechen, meinen sie den (eben charakterisierten) brahmanischen Âtman. Wenn sie dagegen das bezeichnen wollen, was wir Seele nennen, so sprechen sie vom Geist, und weit entfernt davon, das Vorhandensein des Geistes zu leugnen, ersetzt der Buddhismus nur die dualistische Auffassung der brahmanischen Philosophie durch eine monistische Seelen-Theorie, welche im Laufe der Zeit natürlich jene Lehre entwickelt hat, welche besagt: „Es existiert nichts ausser dem Geist.“

Die These: „Es existiert nichts ausser dem Geist“ erinnert uns an Cliffords Ausspruch: „Alles, was existiert, ist Geist-Stoff;“ das mag folgendermassen erläutert werden: Alle Dinge ausserhalb erscheinen uns als Materie, die sich im Raume bewegt; so erscheinen wir anderen Wesen als im Raum sich bewegende Materie; wir erscheinen unseren eigenen und anderer Menschen Sinnen als Körper; aber in uns selbst fühlen wir unsere Existenz als das, was wir Geist oder Seele nennen. Körper ist dasjenige, als was Geist oder Seele in die Erscheinung tritt. Da unser Körper aus demselben Material besteht, wie die Körper der umgebenden Welt, und aus demselben seinen Ursprung nahm, so schliessen wir, dass die gesamte Welt aus demselben Stoff besteht. Alles, was als Materie erscheint, kann, wenn es nur die spezifische Form annimmt, zu solchen Arten Geist oder Seele werden, wie wir selbst sind; mit einem Worte: Alles Dasein ist geistig, oder genauer gesprochen: psychisch.“¹⁾

¹⁾ In teilweiser Anpassung an die Terminologie der Übersetzer, welche in der Regel Âtman durch »Seele« und das, was wir »Seele« nennen, d. h. die Gesamtheit unserer Gedanken, Emplindungen und Strebungen, durch »Geist« wiedergeben, sprechen wir hier von »Seele oder Geist«. Andererseits machen wir, um uns einer genaueren Terminologie zu bedienen, den Vorschlag, eine Unterscheidung eintreten zu lassen. Wenn wir »Seele« sagen, so meinen wir hauptsächlich das fühlende oder empfindende Element im Dasein des Menschen; wenn wir von »Geist« sprechen, so sind damit die intellectuell-geistigen und vernünftigen Züge, mit

Die Psychologie des Buddhismus ist kurz niedergelegt in dem ersten Verse des Dhammapada:

„Alles, was wir sind, ist die Frucht von dem, was wir gedacht haben; es gründet sich auf unsere Gedanken, es ist aus unseren Gedanken entsprungen.“

Dieses Wort beweist, dass der Buddhismus keineswegs die Existenz der Seele leugnet, wenn unter Seele die Ideen, Strebungen und geistigen Tätigkeiten des Menschen verstanden werden. Die Buddhisten erklären, dass die Seele nicht eine unauflösliche Einheit, nicht ein metaphysisches Selbst ist, sondern ein Zusammengesetztes. Des Menschen psychisches und geistiges Wesen besteht aus »Samskâras«¹⁾, d. i. aus gewissen Formen und formativen Fähigkeiten, welche dem Karman-Gesetz zufolge erhalten bleiben und so eine Fortdauer der menschlichen Existenz in dem Wirbel beständiger Veränderungen verursachen. Oldenberg übersetzt das Wort Samskâra durch »Gestaltung« und sagt bei der Erläuterung dieses Begriffes:

„Wir könnten Samkhâra direkt mit »Handlungen« übersetzen, wenn wir dieses Wort in dem weltlichen Sinne verstehen, in welchem es zu gleicher Zeit auch die inneren Handlungen, den Willen und den Wunsch in sich schliesst.“

Samskâra bedeutet Seelen-Struktur; dieselbe offenbart sich in Verrichtungen als das formative (bildende) Element, welches unser Dasein und unser Schicksal schafft. Oldenburg fährt fort:

„Der Buddhismus lehrt: Meine Tat ist mein Besitz, meine Tat ist mein Erbteil, meine Tat ist der Mutterschoß, der mich gebiert, meine Tat ist das Geschlecht, dem ich verwandt bin, meine Tat ist meine Zuflucht! (Anguttara Nikâya, Pañcaka Nipâta.) Was dem Menschen als sein Körper erscheint, ist in Wahrheit die Tat seines vergangenen Zustandes, welche dann eine durch sein Streben realisierte Form annehmend, mit einer fühlbaren Existenz begabt worden ist.

welchen die mannigfaltigen Gefühle begabt sind, gemeint. So wäre es genauer, wenn Clifford anstatt »Geist-Stoff« »Seelen-Stoff« gesagt hätte, und die buddhistische Lehre: »Alles ist Geist« könnte folgendermassen definiert werden: Jede Realität, welche empfindenden Wesen als objektiv erscheint, ist in sich selbst subjektiv; wir nennen sie Materie, aber sie ist in sich selbst wirkendes Fühlen; sie kann empfindend werden, sie ist Seele oder besser: Seelen-Stoff. Über die Definitionen von »Seele« und »Geist« im einzelnen siehe »Primer of Philosophy« S. 193.

¹⁾ »Samskâra« ist Sanskrit, »Samkhâra« oder »Sankhâra« ist Pâli.

Die jüdisch-christliche Weltanschauung schildert uns als die Geschöpfe Gottes. Wir sind wie Gefäße in des Töpfers Hand; einige von uns sind für einen hohen Zweck bestimmt, andere sind als unreine Gefäße geschaffen. Die Buddhisten betrachten unsern Charakter und unser Schicksal als das Ergebnis unserer eigenen Taten in unserem gegenwärtigen Dasein und in zahllosen vergangenen Existenzen. In diesem Sinne sagt das Dhammapada:

„Durch das eigene Selbst wird das Böse getan, durch das eigene Selbst leidet man. Durch das eigene Selbst bleibt das Böse ungetan, durch das eigene Selbst wird man rein. Reinheit und Unreinheit schafft man sich selbst, niemand kann einen anderen reinigen. Ihr selbst müsst euch anstrengen, die Buddhas sind nur Prediger. Der Pfad wurde von mir gepredigt, als ich die Beseitigung des Stachels im Fleisch verstand“.

Nach den buddhistischen Lehren dauert die Existenz der menschlichen Seelen fort, insofern als die letzteren anderen Generationen durch Vererbung und Erziehung aufgeprägt werden. Ein Mensch bleibt derselbe von gestern auf heute und von heute auf morgen, in dem Sinne, als er aus denselben Samskâras besteht; sein Charakter bleibt derselbe, genau so wie ein Licht, welches einige Stunden brennt, dasselbe Licht bleibt, obgleich die Flamme fortwährend von anderen Teilchen des Öles gespeist wird.¹⁾ Der Mensch desselben Charakters wie du ist derselbe Mensch, wie du, gradeso wie zwei Dreiecke von gleichen Winkeln und Seiten kongruent sind. Dies findet seinen schönen Ausdruck in dem Worte »Tat tvam asi« (das bist du), welches Schopenhauer zum Grundstein der Ethik macht; denn diese Anschauung von der Seele, nach welcher man sich selbst in anderen wiederkennt, beseitigt alle selbstsüchtigen Motive.

(Fortsetzung folgt.)



Roh und barsch sein, verläumderisch, treulos, hochmütig, voller Habsucht, niemandem etwas zuwenden — dies und nicht das Essen von Fleisch ist unrein.

Âmagandha-Sutta.

*

¹⁾ Ein ähnliches Bild wird im Milindapañha gebraucht.

Mahâbodhi.

Von Karl B. Seldenstücker.

In derselben Zeit des Jahres, da die Pfingstglocken das deutsche Land durchklingen, begeht die buddhistische Welt die Feier ihres Mahâbodhi-Festes. Das Wort »Bodhi« (Sambodhi, Mahâbodhi) ist stammverwandt mit Buddha und abgeleitet von der Sanskrit-Pâli-Wurzel »budh«, erwachen, erleuchtet sein, weise sein. Bodhi heisst also Erwachen, Erleuchtung, Weisheit. Der Begriff spielt, wie auf den ersten Blick erhellt, im Buddhismus eine ausserordentlich wichtige Rolle, ja, er kann als der Kardinalpunkt dieser Religion betrachtet werden, wie denn der Buddhismus häufig als die Religion der Erleuchtung, Religion des Erwachens¹⁾ definiert worden ist.

Bodhi hat eine doppelte Bedeutung, je nachdem sie vom religions-geschichtlichen oder vom religions-philosophischen Standpunkte aus betrachtet wird. Im ersteren Sinne bedeutet Mahâbodhi jenen markanten Wendepunkt in dem Leben Çâkyamunis, welcher dem letzteren den Ehrentitel der Buddha verlieh, und welchem die Welt die Segnungen dieser wunderbaren Religion verdankt. Hochheilig ist den Buddhisten die Erinnerung an diese Weihe-Nacht, in welcher der Meister zur klaren Erkenntnis, zur hohen Weisheit gelangte; das Gedenken an des Meisters geistiges Erwachen ist für sie eine Quelle, aus der sie neuen Mut, neue Freudigkeit, neuen Trost im Dunkel des Lebens schöpfen. Mahâbodhi ist für die Buddhisten eben mehr, als ein religions-geschichtlicher Begriff, welcher für sie von keiner besonderen Bedeutung sein könnte, wenn sie nicht wüssten, dass der Meister für sie das höchste Ideal, das erhabenste Vorbild ist, und dass jene Erleuchtung des Buddha eine geistige Tatsache darstellt, deren Verwirklichung das Ziel eines jeden wahren Buddhisten sein sollte. Wenn wir sagen, Mahâbodhi sei eine geistige Tatsache, so wollen wir damit unserer Ansicht Ausdruck geben, dass dieses geistige Erwachen

¹⁾ Es bedarf wohl kaum eines besonderen Hinweises darauf, dass unter Erwachen hier etwas rein Geistiges zu verstehen ist.

als ein inneres Erlebnis für den Menschen zur Gewissheit werden kann. In diesem Sinne ist Mahābodhi ein religionsphilosophischer Begriff.

Es soll nun im folgenden der Versuch gemacht werden, das Wesen der Mahābodhi kurz zu charakterisieren und auf die Mittel hinzuweisen, durch welche nach den Lehren des Buddhismus der Mensch zur Erreichung dieses Zustandes gelangen kann. Eins muss von vornherein bemerkt werden: Der Leser mache den Versuch, möglichst vorurteilsfrei an die Prüfung dieser Frage heranzutreten, d. h. nicht von dem Standpunkte aus das Mahābodhi-Problem zu betrachten, auf den ihn der landläufige abendländische Religions-Unterricht geführt hat; denn dieser Standpunkt muss im Sinne des Buddhismus als ein Vorurteil bezeichnet werden, und mit Vorurteilen eine Frage entscheiden zu wollen, ist von vornherein eine vergebliche Liebesmühe. Der Buddhismus ist eine durchaus undogmatische Religions-Philosophie, und wer ihn vom Standpunkte irgend eines Dogmatismus aus beurteilen will, gleicht einem Menschen, der die Welt durch eine blaue Brille betrachtet und sich auf die Behauptung versteift, dass blau das Wesen aller Dinge sei. Vor allen Dingen hüte man sich von vornherein, aus der scheinbaren Identität des christlichen Pfingst-Gedankens und der Mahābodhi-Idee — im Mittelpunkt beider steht der Begriff der Erleuchtung — den falschen Schluss zu ziehen, dass beide in Wahrheit identisch seien. Es ist möglich, dass der christlichen Erleuchtungs-Idee eine tiefere Wahrheit zu Grunde liegt, jedenfalls ist aber der Vorgang der Erleuchtung, wie er in weiten Kreisen der Christenheit vorgestellt wird, grundverschieden von der Mahābodhi der Buddhisten. Der Hauptunterschied ist dieser: Während die Erleuchtung im christlichen Sinne als ein Vorgang angesehen wird, der auf mystische Weise zwischen einem persönlich-gedachten Gott einerseits und dem Menschen andererseits sich abspielt, reift die buddhistische Erleuchtung durchaus nur im Innern des menschlichen Geistes, ohne jedwede Einwirkung von ausserhalb. Die Vorstellung, welche das Gemüt des betenden Monotheisten, gleichviel ob Jude, Christ oder Islāmit, erfüllt: „Hier stehe ich als Bittender, dort bist du, Gott, an den ich mein Gebet richte, der meine

Bitten erhört“, diese Vorstellung ist auf dem Boden des Buddhismus durchaus undenkbar, und wer den letzteren mitsamt der Mahābodhi-Idee von diesem Standpunkte aus beurteilt, muss notwendigerweise zu ganz falschen Ansichten kommen. Man vergesse nie, dass die Vorstellung eines persönlichen Gottes, der ausserhalb des Menschen ist und Gebete erhört, in der buddhistischen Lehre als eins der grössten Vorurtheile bezeichnet wird.

Der Buddhismus ist eine durchaus nüchterne Philosophie, welche weder, wie der Brahmanismus, an irgend welche metaphysischen Spekulationen anknüpft, noch auch, wie die monotheistische Religionen des Westens, auf irgend welchen Ereignissen in der Religionsgeschichte fusst. Der Buddha-Dharma geht nicht etwa von Erwägungen aus, wie sie die Hindu-Philosophie liebt, ob die Dinge, die wir wahrnehmen, sind oder nicht sind, ob die Welt real ist oder nicht, — sondern er sagt schlicht und einfach zu seinen Anhängern: „Schauet um euch und betrachtet das Leben!“ Da ergibt sich als erstes Resultat einer solchen Betrachtung, dass alle Dinge vergänglich sind. Diese Vergänglichkeit, dieser Wechsel, herrscht uneingeschränkt und überall im gesamten Universum: was entsteht, muss vergehen, was erblüht, muss verwelken, was als Form in die Erscheinung tritt, muss sich auflösen, was geboren wird, muss sterben. Was aber vergänglich ist, birgt Leid in sich; da nun das Leben mitsamt seinem Inhalt der Vergänglichkeit unterworfen ist, so ist das Leben leidvoll.

Die eben genannten beiden Tatsachen der Vergänglichkeit und des Leidens waren einst dem Gemüt des jungen Indischen Prinzen mit furchtbarer Wucht offenbar geworden, und es handelte sich für ihn nur noch um eine Frage: Wie kann der Mensch von dem Leiden und von der Vergänglichkeit erlöst werden? In der Erleuchtung hat Gotama-Siddhattha die Antwort auf diese Frage gefunden.

Der Mensch sieht sich von einer Welt mannigfacher, tausendgestaltiger Formen umgeben. Fortwährend empfangen seine Sinnesorgane Eindrücke, die, zum Hirn geleitet, bestimmte Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen hervorrufen; diese Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen ver-

knüpfen sich im menschlichen Gehirn zur Einheit, und es entsteht die Vorstellung: „Ich bin“. Das »ich« wird als ein selbständiges, getrenntes Wesen empfunden; es tritt in Gegensatz zur Welt und den Dingen, es wird das Zentrum, um welches sich alle Gedanken und Handlungen des Menschen gruppieren. Ja, dieses abgesonderte »Ich«, dieses getrennte »Selbst« in der menschlichen Vorstellung wird schliesslich das einzige Willensmotiv, und der Ego-Gedanke leitet und lenkt den Menschen in allem seinem Wirken; er ist das, was wir Individualität nennen, jene Selbst-heit, deren Frucht die Selbstsucht ist. Der Mensch klammert sich mit allen Fasern seines Seins an diesen Selbst-Gedanken; er strebt danach, dieses »Selbst« um jeden Preis zu erhalten; er wiegt sich in dem ach so wonnigen Traum, dass sein »Ich« ewig sein werde. Alles was der Mensch denkt, redet, tut, dreht sich in letzter Linie darum, sein Selbst zu befriedigen, seinem Ich zu dienen, seine Individualität noch mehr aus der Welt hervortreten zu lassen; mit anderen Worten: alles Streben des Menschen ist im letzten Grunde aus der Selbstsucht geboren.

Bei der Pflanze offenbart sich die Selbstsucht als dumpfer Lebensdrang, das vegetative Dasein auf Kosten ihrer Umgebung zu fristen; beim Tiere tritt sie hervor als wilde Grausamkeit, als roher Begattungstrieb, als ein Vollgeniessen des Augenblickes. Beim Menschen sind die Formen der Selbstsucht sehr verschiedenartig: bald materieller als Geschlechtstrieb, Eigendünkel, Daseins-Kampf, Mammon-Kultus, Streben nach Macht, Ansehn, Ruhm. Aber es gibt auch feinere Formen der Selbstsucht: Behagliches Dahinleben in der Sonne eines momentanen Glückes, das Verhättschein gewisser selbstgefälliger Gedanken, Schwärmerei, der Glaube an die Ewigkeit dieses vielgeliebten Ich.

Nun ist eins klar: Solange der Mensch seiner Selbstheit frönt, wird er stets aufs neue von Enttäuschungen heimgesucht werden; denn die Ordnung der Welt sorgt dafür, dass die Vergänglichkeit aller Dinge offenbar wird, auch der Dinge, an welche der Mensch sein Selbst hängt; dann tritt die Fülle des Leidens vor Augen, und der Mensch wird das Leiden um so stärker fühlen, je mehr der Selbst-Gedanke in ihm Wurzel geschlagen hat. Ja, der letztere mitsamt der aus ihm erzeugten

Selbstsucht ist ja die Quelle des Leidens. Fühlst du dich als ein »Ich«, sagst du: „dies ist mein, jenes gehört mir,“ so mußt du eben Leiden ernten, sobald dir das Schicksal das, was du als dein Eigentum liebst, unerbittlich entreißt. Der Ausweg aus dem Leiden ist also die Erkenntnis, dass die Individualität, die sich als ein Ich, ein Selbst fühlt und Dinge in der Welt als ihr eigen betrachtet, — dass diese Individualität mit aller ihrer schillernden, trügerischen Herrlichkeit eine Illusion ist. Diese Erkenntnis und die aus ihr entspringende selbstlose Gesinnung des Gemütes ist Erleuchtung im buddhistischen Sinne.

Der Mensch erscheint nach aussen hin objektiv als Form (Rûpa); sich selbst betrachtend ist er Subjekt mit Empfindungen, Gefühlen, Strebungen und Gedanken-Aspekten. Die letzteren vier Qualitäten nun sind nicht etwa Verrichtungen oder Funktionen eines getrennten Ich-Wesens, sondern sie selbst sind das »Ego«, aus ihrem Zusammenwirken entsteht der Ich-Gedanke; hierin stimmt der Buddhismus durchaus mit der modernen Wissenschaft überein. Wie der Körper sich uns als ein Werden und Vergehen im Reich des Materiellen darstellt, wie er dem Wechsel unterworfen ist, wie er schwindet und stetig sich erneuert, so ist auch in dem Innenleben des Menschen kein bleibendes, unveränderliches, getrenntes Etwas vorhanden, sondern es gilt auch hier uneingeschränkt der Satz Heraklits: „Alles fließt.“

Wenn ein Mensch den Selbst-Gedanken aufgegeben hat, wenn er zu der Einsicht gelangt ist, dass kein bleibendes, getrenntes Ego existiert, sondern dass die Vorstellung »Ich« nur aus dem Zusammenwirken verschiedener Faktoren resultiert, dann schwindet in gleichem Masse die Selbstsucht und die individuelle Lust, welche bis dahin die einzigen Willensmotive waren. Der Egoismus wird abgestreift, und das Gemüt wird geläutert. Jetzt wird der Mensch nicht länger die Befriedigung seines individuellen »Ich« suchen, wird nicht länger an den vergänglichen Dingen haften, wird fürder keine Enttäuschung, kein Leid mehr ernten, wenn das Schicksal ihm dieses oder jenes versagt oder entreißt. Das heisse Ringen nach materiellen Gütern kommt zur Ruhe; die wilden Wogen des irdischen

Hastens, Jagens und Treibens glätten sich, und in dem Gemüte herrscht jene Stille, dem Wasser vergleichbar, das nach dem Toben wilder Stürme sich allmählich glättet, bis endlich der lautlose, klare Wasserspiegel in majestätischer Ruhe vor uns liegt. Das ist der Erleuchtung erster Aspekt.

Die Erleuchtung hat die Wolken der Ich-Illusion verscheucht. Der Mensch fühlt sich nicht mehr im Gegensatz zu den Dingen stehend, er gruppiert die Welt der Vorstellung nicht weiter um sein Ego, sondern er ist nunmehr zu der Einsicht gelangt, dass er nur ein kleiner Teil des Universums, ein geringer Bruchteil des universellen Lebens ist. Die Aggregate, die in ihm die Vorstellung eines wechsellosen, getrennten »Ich« hervorriefen, sie kommen und gehen, sie sind dem Wechsel unterworfen, und diese Tatsache erstreckt sich auf alle Lebewesen. So bewirkt die Erleuchtung, dass sich der Mensch in anderen Geschöpfen wiedererkennt; er ist, wie sie sind, sie sind wie er. Diese Einsicht läutert die Gesinnung des Menschen; es schwindet Hass, Zorn, Übelwollen, Neid und Groll. Mitleid, Sympathie, Wohlwollen, Erbarmen treten an ihre Stelle, und wo früher Egoismus, Selbstsucht wucherte, da erblüht jetzt die Blüte reiner Selbstlosigkeit. Diese Gesinnungs-Läuterung führt zur Tat-Läuterung; der Mensch handelt nicht mehr egoistisch, sondern sein Wirken wird selbstlos und ist solcherart, dass keinem lebenden Wesen daraus Leid erwachsen kann. Das ist der Erleuchtung zweiter Aspekt.

Wenn im Augenblick des gelstigen Erwachens der Egoismus als Trebfeder der Handlungen dahinschwindet, wenn das Wirken selbstlos wird, so glaube niemand, dass der Mensch dadurch erschläfft oder verweichlicht. Im Gegenteil Eine Gesinnung, welche derartig geläutert ist, dass sie für ihre Taten keinen Lohn beansprucht, entwickelt erst die wahre Energie, weil sie durch keinen Fehlschlag, durch keine Anfeindung, durch keinen Misserfolg irgendwie erschüttert oder enttäuscht werden kann. —

Es handelt sich nunmehr nur noch um die Beantwortung der Frage: Welches sind die Mittel, durch deren Anwendung der Mensch zur Erleuchtung gelangen kann? Der Buddha hat vor zwei extremen Irrwegen gewarnt: vor Sinnenlust einer-

seits und vor Abtötung andererseits. Beide entspringen dem Selbst-Gedanken und der Selbstsucht: Die Sinnenlust sucht das Ich durch irdische Freude zu sättigen. Die Abtötung sucht durch peinvolle Verzichtleistung auf irdische Lust dem Ich ein jenseitiges Paradies zu erobern; beides schafft Enttäuschung und Leiden, beides ist nutzlos. Der Mittelweg allein führt zum Ziele. Strebe nach rechter Einsicht in die Natur der Welt; aus dieser Einsicht heraus keimt eine reine selbstlose Gesinnung. Hand in Hand damit geht die Tat-Läuterung durch Tugendpflege und Gemütsläuterung durch Meditation. Verbanne den Selbst-Gedanken, überwinde Selbstsucht und Gier, indem du dich von der Illusion der Individualität frei machst; das ist der Weg, auf dem du zur Vernichtung des Leidens, zur Aufhebung von Kummer, Sorge, Enttäuschung, zur Beseitigung von Begierde, Hass und Wahn gelangen wirst.

Wenn der Mensch die Erleuchtung vollständig realisiert hat, dann ist jener glückselige Zustand erreicht, dessen Name Nibbāna ist: das ist die tiefe Meeresstille des Gemütes, der von Leidenschaften und Leid befreite Geist, jener Zustand, den ein deutscher Buddhist so treffend bezeichnet hat als »den festen Ruhestand im rollenden Rade des Lebens«. —

Das Jahr eilt mit Riesenschritten seinem Höhepunkt entgegen. Die Natur prangt im volsten Blütenschmuck; heiles Sonnenlicht durchflutet Luft und Erde; bald ist St. Johannistag — Sommersonnenwende. Dann hat die Sonne ihren höchsten Stand erreicht, und auf den Höhen deutscher Berge lohen die Johannisfeier. Menschenherz, lass dich nicht betören durch diese Pracht, durch dieses irdische Licht. Vergiss nicht, dass an dem lichtesten Tage im Jahre die Gräber der Dahingeschiedenen geschmückt werden, denke daran, dass gerade zu St. Johanni, da das Leben in der Natur in vollster Blüte steht, vom Friedhof her ernst die Weise erklingt: „Wer weiss wie nahe mir mein Ende!“ Tod und Leben, — Vergänglichkeit! Hänge dein Herz nicht an die vergänglichen Güter dieser Welt, sondern wachse in der Erkenntnis, dass das Verstehen der Vergänglichkeits-Wahrheit aller Weisheit Anfang ist:

„Auf und wappne dich mit Weisheit,
Denn, Jüngling, die Blume verblüht.“

Wie echt buddhistisch hat hier der christliche Dichter gesprochen! Wie wahr ist dieses Wort! Hast du, o Mensch, die Weisheit vollständig realisiert, von welcher Klopstock singt, dann weißt du, was Mahâbodhi ist. Glückselig der Mensch, in dessen Gemüt die geistige Sonne aufgeht, glücklich das Wesen, welches aus dem Wahne des Sonderseins zur geistigen Freiheit erwacht ist!



Das Utthâna-Sutta.

Erhebe dich! Raffe dich auf! Was nützt dir dein Schlafen? Gibt es auch Schlaf für die Slechen, die getroffen sind vom Pfeile (der Trübsal) und vom Leide?

Erhebe dich! Raffe dich auf! Strebe ohne Unterlass nach Einsicht, damit du zum Frieden gelangst. Lasse dich nicht von dem Fürsten des Todes umgarnen und überwältigen, nachdem er dich als lässig erkannt hat.

Überwinde jene Gier, von der Götter und Menschen erfüllt und beherrscht sind; lass dir den rechten Augenblick nicht enteilen; denn diejenigen, welche die zugemessene Zeit unbenutzt haben vorübergehen lassen, werden klagen, wenn sie auf dem abwärts führenden Pfade angelangt sind.

Trägheit ist Befleckung; dauernde Schläffheit ist Besudelung. Voll Energie und Einsicht möge man seinen Pfeil herausziehen.



Buddhistische Sittenlehren.

Fünf Lebensregeln: Kein Leben zerstören, — nichts nehmen, was nicht freiwillig gegeben wird, — sich von Unkeuschheit fernhalten, — keine Unwahrheit sprechen, — keine berausenden Getränke geniessen.

Zehn Gebote: Nicht töten, — nicht stehlen, — nicht unkeusch sein, — nicht lügen, — nicht verleumden, — nicht gemeln reden, — nicht unnütz reden, — nicht begehren, — nicht gehässig sein, — nicht vorsätzlich skeptisch sein, — (in einzelnen Schulen: nicht falsch oder hinterlistig sein).

Zehn zu vermeidende Irrungen: Begierde, Hass, Wahn, Stolz, Aberglauben, vorsätzliche Skepsis, Trägheit, Selbstgerechtigkeit, Schamlosigkeit, Nachlässigkeit.

Zehn Tugenden: Mildtätigkeit, Reinheit, Selbstlosigkeit, Weisheit, Tatkraft, Langmut, Wahrhaftigkeit, Entschlossenheit, Lindigkeit, Gleichmut.

Vier grosse Anstrengungen: Keine schlechten Zustände des Gemütes aufkommen lassen, — vorhandene schlechte Zustände beseitigen, — gute Zustände hervorbringen, — vorhandene gute Zustände vermehren.

Das vierfache Gedenken: An die Hinfälligkeit des Körpers, — an die Gefahren, die aus den Sinnesempfindungen entspringen, — an die Unbeständigkeit der Gedanken, — an die Vergänglichkeit aller zusammengesetzten Dinge.

Die vierfache Gemütsvertiefung, die darin besteht, allen Wesen aufrichtigen Herzens Gutes zu wünschen, — mit dem Leiden anderer mitzufühlen, — sich über das Wohlergehen anderer zu freuen, — Wohlwollen gegen alle Wesen in sich wachzurufen.



🌿 Lieder des Lebens. 🌿

Von Wolfgang Bohn.

Kamma (Karman).

Die Dämm'ung schmeichelte mit weichen Schwingen
Um Deine silberweissen Haare, Bruder,
Müd' senkstest Du Dein Haupt — da lag das Ruder,
Der Hand entglitten und den Eisenringen.

Vor einem Leben sank der Vorhang nieder,
Ein Becher Wein verblieb vom Korb voll Trauben,
Und unter immergrünen Cyprulauben
Verweht' ein Hauch die letzten, reifsten Lieder.

So sah ich Dich! Und blitzheil durch Äonen
Erkannt ich mich in Deinem stillen Frieden
Und fand den Kelch, — von dem Du einst geschieden —
Aus seiner Süsse Deine Tat zu loinen.

Und Bitterkeit, die noch im Trank geblieben,
In meinem Leben findet letzte Gährung;
Was Du nicht gabst, hier biet' ich die Gewährung,
Ins Weltall schütt' ich aus mein ganzes Lieben.

Lied von der Erlösung.

Unerlöst in Lust und Leid,
Schnuck in Mâyás Goldgeschmeid,
Hohl im Herzen, lag das Land,
Schrie nach Lösung unverwandt.

Da fandest Du
Nirvânas Ruhi
Mâras Schar
Zerschlagen war. —

Selbstsucht, die im Sein erhält,
Überwunden schweigt und fällt,
Still stand das Rad,
Es sank die Saat,
Der Tropfen giitt
In Meeres Mitt'.

Sinnend unterm Blütenbaum
Löstest Du aus Trug und Traum
Die gelesselte Natur,
Brahmâs müde Creatur.

Der Brüderschar
Vertrauet war
Licht und Lehr',
Der Sprüche Meer.

Brausend tönt Dein Liebeswort
Herzenzwingend lort und fort.

Mit Blumen gekrânzt,
Der Tempel glânzt,
Dein Friedenslest
Eint Ost und West.

△

Freier Wille.

Zum Flusse war ich, müd' und matt vom Staub'
Der Strassen abends einst hinabgestiegen,
Und sah das Blatt im Strom vorüberfliegen —
Der Woge Spiel, der Weile sich'ren Raub.
Wenn — dachte ich — die Seei' im Blatt erwacht,
Was würde sie zu solichem Tanze sagen? —
„Mein Wille hat mich in die Fiut getragen,
„Und eifrig streb' ich dem Entschlusse nach.“
Und Buddha sprach: Bist selbst ein Blatt im Bach,
Und glaubst nach eig'nem Wunsche frei zu handeln
Und zwischen grünen Ulern hinzuwandeln.
Doch läufst auch Du dem Schicksalsziele nach,
Kannst nicht den Strom, in dem Du treibst, verlassen;
Und mit ihm zieht Dein Leben, Lieben, Hassen.